

# 한국과 베트남의 유교 수용과 예교 시행 비교

---

한재훈

연세대학교 연구교수, 한국철학 전공

kjydist@daum.net

---

- I. 머리말
  - II. 한국과 베트남의 유교(儒教) 수용
  - III. 한국과 베트남의 예교(禮教) 시행
  - IV. 맺음말
-

## I. 머리말

---

한국과 베트남 수교 25년을 맞아 한국일보와 코리아타임스가 공동으로 베트남인 1,000명을 대상으로 실시한 ‘한국과 한국인에 대한 베트남 국민 인식조사’에서 베트남인 10명 중 6명은 한국 문화에 동질감을 느낀다고 응답했다. 여성(66.5%)이 남성(55.5%)보다 그렇게 느끼는 응답이 많았고, 한국에 대한 문화적 동류의식은 전반적으로 기성세대보다 젊은 세대가 강했다. 한국에 문화적 동질감을 느낀다는 응답자 비율은 29세 이하 청년층(71.1%)이 가장 높았고 30-39세(63.5%), 40-49세(48.3%)로 연령대가 올라갈수록 낮아졌다.<sup>1</sup>

실제로 한국과 베트남은 모두 한자 문화권에 속할 뿐만 아니라, 가족 공동체 중시와 경로사상, 학문 숭상주의와 높은 교육열 등 문화적으로 공통점이 많다. 이와 같은 문화적 공통점의 기저에는 유교가 있다. 중국에 인접한 두 나라는 모두 2천 년 전부터 유교를 받아들여 각자의 전통문화를 형성하는 데 긴밀하게 활용했다. 비록 두 나라는 전통시대에 직접적인 교류는 많지 않았지만, 사행(使行)으로 간 두 나라의 학자들이 중국에서 만나 시를 수창(酬唱)하고 저서의 서·발문을 주고받는 등 깊은 교류를 나눈 사례도 기록으로 많이 남아 있다.<sup>2</sup>

두 나라 사람들의 직관적 동질감 기저에 유교가 실재하고, 역사적으로 적지 않은 학문적 교류가 기록으로 남아 있음에도 불구하고, 필자는 몇 년 전 베트남 유교의 존재를 마주했을 때 적지않이 곤혹스러웠다. 왜냐하면

---

1 《한국일보》, 2017년 12월 20일자.

2 김영죽, 「1760년, 조선사신 홍계희(洪啓禧)와 안남사신 러귀돈(黎貴惇)의 만남」, 『동방한문학』 제54집(2013); 전수경, 「1760년 李徽中·李義鳳 부자가 만난 동남아시아: 『北轅錄』을 중심으로」, 『한문학보』 28권(2013) 참조.

중국과 한국은 여러 면에서 동질적 요소들이 많지만 베트남은 한국과 매우 다를 것이라는 선입견이 있었기 때문이다. 그때 이와 같은 곤혹스러운 느낌을 정당화 해주는 나름의 근거라고 떠오른 것이 기후조건의 차이였다. 즉, 유학의 주요 개념 중 하나인 인의예지(仁義禮智)는 원형이정(元亨利貞)이라는 천도(天道)가 인간에게 부여된 인성(人性)이고, 그 원형이정이 춘하추동(春夏秋冬)의 원리이므로, 인의예지와 춘하추동은 무수히 연계되어 설명된다. 그런데 한국이나 중국처럼 사계절이 뚜렷하지 않은 베트남에서 그것을 온전히 이해할 수 있을까? 그리고 이 궁금함은 사실 여전히 현재진행형이다.

이때부터 베트남 유교에 관심을 갖기 시작하면서 두 나라 유교의 같은 점과 다른 점이 무엇인지 정리하기 시작했다. 본 논문은 그런 공부의 작은 결과물이다. 특히 본 논문은 그동안 선행연구에서 별로 주목하지 않았던 예교(禮敎)를 두 나라의 유교를 비교하는 주요한 포인트로 설정했다는 의의가 있다. 또한 결론에서 언급하겠지만, 베트남 유교와 비교함으로써 한국 유교의 또 다른 특징을 발견할 수 있다는 점도 의도치 않은 성과라 할 수 있다.

## II. 한국과 베트남의 유교(儒敎) 수용

### 1. 한국과 베트남의 유교 전입

한국에서 유교가 언제부터 시작되었는가에 관해 조선시대는 물론이고 심지어 20세기 초까지도 중국 고대 은(殷)왕조의 후예인 기자(箕子)가 주(周)왕조를 창건한 무왕(武王)으로부터 조선(朝鮮)에 봉해지면서 동래(東來)한

것을 기점으로 하는 이른바 ‘기자동래설(箕子東來說)’을 지지했다.<sup>3</sup> 그러나 기자와 함께 전해진 것은 공자(孔子)에 의해 시작된 ‘학문화’ 이후의 유학<sup>4</sup>과는 맥을 달리하는 것이다.

그렇다면 공자로부터 시작된 학문화된 유학은 언제 한국에 전입(傳入)되었을까? 이와 관련하여 이병도(1896-1989)는 B.C.128년부터 A.D.313년까지 중국의 한(漢)이 한국의 고조선(古朝鮮)에 사군(四郡)을 설치하고 지배했던 시기를 지목한 바 있다. 즉, 이때 낙랑(樂浪)을 중심으로 양국의 인적 교류 과정에서 유학이 전입되었을 것이라고 본 것이다.<sup>5</sup> 그러나 이 주장은 역사적 정황에 토대를 둔 것일 뿐 사료적 증거에 근거한 것은 아니다. 이에 비해 현상윤(1893-?)은 『삼국사기(三國史記)』 등 사료에 근거하여 고구려(高句麗)에 국자학(國子學)이 설립된 A.D.372년 무렵을 한국유학의 출발점으로 보자는 제안을 했다.<sup>6</sup> 이 제안은 비록 사료에 근거를 둔 것이기는 하지만, 이는 전입이 아니라 수용(受容)의 사례라는 비판이 제기되었다. 이와 같은 비판을 한 윤사순은 세 가지 필요충분조건<sup>7</sup>을 근거로 한국에 유학이 전입된 시기는 아무리 늦게 잡아도 한사군 설치 이전 진말(秦末)·한초(漢初)인 B.C.240년 무렵이었을 것이라고 주장한다.<sup>8</sup>

유학이 언제 한국에 전입되었는지는 정확하지 않지만, 대체로 고조선 말기에 전입되었고, 삼국시대에는 이미 수용의 단계로 진입했을 것이다.

3 장지연, 『조선유교연원』(명문당, 2009).

4 유교의 ‘학문화’라는 표현은 윤사순, 『한국유학사: 한국유학의 특수성 탐구』(지식산업사, 2012), 25쪽.

5 이병도, 『한국유학사』(한국학술정보, 2012).

6 현상윤, 『조선유학사』(심산, 2010).

7 윤사순이 제시한 유학이 한국에 자연스럽게 전입되었음을 증거하는 세 가지 필요충분조건이란 첫째, 한국인들이 한문으로 기록된 유교 경전을 해독할 수 있어야 할 것, 둘째, 『논어』를 비롯한 유학의 주요 경전이 유통되어 있을 것, 셋째, 중국과 한국의 유학자 지식인들의 교류가 잦은 시기일 것이다(윤사순(2012), 앞의 책, 41쪽).

8 윤사순(2012), 위의 책, 42쪽.

이미 삼국시대에 『논어(論語)』와 『효경(孝經)』은 물론이고, 『시경(詩經)』·『서경(書經)』·『역경(易經)』과 『예기(禮記)』·『춘추(春秋)』 등 유학의 주요 경전들 그리고 『사기(史記)』와 『한서(漢書)』 등 주요 역사서들이 삼국의 국립과 사립의 교육기관들<sup>9</sup>에서 교육되었던 사례를 통해 확인할 수 있다.<sup>10</sup>

여기에서 한 가지 유의해야 할 것은 4세기 삼국시대에 유학이 적극적으로 수용되는 과정이 이른바 화이론 즉, 동아시아 문화의 항구적 근원 내지는 원본으로서의 '중화(中華)와 항구적 말단 내지는 사본으로서의 '이적(夷狄)'을 이원화하는 일종의 선형적 형이상학에 입각한 문화전파가 아니었다는 사실이다. 특히 중국 한족 세력과의 적대적 대립을 통해 성장한 고구려가 이런 문화적 수용을 선도했던 4세기는, 한나라에서 설치한 군현이 한반도의 서북에 있으면서 400년 이상 직접 중원과의 교류를 관리하던 시기가 아니라, 한족 세력이 고구려에 의해 완전히 소멸 내지는 퇴각한(314년 낙랑군의 멸망) 직후의 일이었다는 사실에 주목할 필요가 있다.<sup>11</sup> 이와 같은 국제정세적 이유 이외에도, '인존(人尊)사상적 성향이 짙은 한국의 본유사상을 익혔던 까닭에 고대 한국인들은 그와 비슷한 '인존적 인본(人本)의 특색'을 지닌 유학을 조금도 신기하거나 이상하게 생각하지 않고 주체적으로 수용했을 것이라는 점도 감안할 필요가 있다.<sup>12</sup>

남북국시대에 이르면 유교와 불교의 사상적 특징을 구분할 만큼 유교에

9 당시 삼국에 설립되었던 국립과 사립의 교육기관들이 반드시 중국의 학교를 모방하고 중국에서 수입한 교재들만을 가르쳤던 것은 아닐 것이며, 자국의 정체성과 고유한 문화에 대한 교육이 이루어졌을 수 있다. 이에 관해서는 이만규, 『조선교육사』 I (거름, 1988), 42-45쪽.

10 송일기, 「삼국시대 서적 유통에 관한 연구」, 『한국도서관정보학회지』 제44권 제1호(2013).

11 이에 관한 자세한 내용은 김성환, 「4세기 동아시아 질서의 재편과 한국사상의 전환: 선교(仙敎)적 국가이념의 정비, 그리고 불교와 유교의 수용에 대한 재고찰」, 『동양철학』 22(2004) 참조.

12 이에 관해서는 윤사순(2012), 앞의 책, 48-53쪽 참조.

대한 사상적 이해가 심화된다. 당시 활동한 통일신라의 대표적인 유학자로는 강수(强首: ?-692)와 설총(薛聰: 미상)이 꼽힌다. 특히 강수는 불교를 출세 간접 사상으로 비판하면서 “자신은 인간세상의 사람이기 때문에 유교를 배우겠다”고 선택한 것으로 유명하다.<sup>13</sup> 또한 설총은 당대 불교학의 최고 권위자인 원효(元曉: 617-686)의 아들이었지만 유교 경전에 해박한 지식을 갖추었을 뿐 아니라 한자의 음과 훈을 빌려 한국어를 기록하는 표기법인 이두(吏讀)를 창안하여 유교 경전을 한국어로 읽을 수 있는 길을 열었고<sup>14</sup>, 그러한 그의 공로를 기려 고려에서는 그를 홍유후(弘儒侯)로 추증하고 문묘에 종사했다.<sup>15</sup>

그렇다고 삼국시대에 유교가 주도적 위치에 있었던 것은 아니다. 특히 신라는 아직 제정(祭政)이 분리되지 못한 상태에서 불교가 공인되었고, 이에 따라 국왕은 불교의 수장으로서 왕즉불(王即佛)을 내세우고, 불교식 왕명을 사용하여 국왕의 권위를 높이고 귀족을 억압하는 수단으로 이용하기도 했다. 유교가 정치이념으로서 독자적 위상을 갖게 된 것은 중국식 묘호(廟號)를 가진 왕이 등장하는 7세기 이후 통일신라 시기에 이르러서야 가능했다.<sup>16</sup> 그리고 그것이 고대적인 신라의 골품제 사회를 해체시키고 신분적으로 개방된 중세적 사회를 여는 기반을 제공하는 등 본격적인 정치이념으로 기능하게 된 것은 고려에 이르러서였다.<sup>17</sup>

13 『三國史記』卷46, 列傳6, 强首. “父欲觀其志, 問曰: ‘爾學佛乎, 學儒乎?’ 對曰: ‘愚聞之, 佛世外教也. 愚人間人, 安用學佛爲? 願學儒者之道.’ 父曰: ‘從爾所好.’”

14 『三國史記』卷46, 列傳6, 薛聰. “聰性明銳, 生知道術, 以方言讀九經, 訓導後生, 至今學者宗之.”; 『三國遺事』卷4, 義解第五, 元曉不羈. “以方音通會華夷方俗物名, 訓解六經文學, 至今海東業明經者, 傳受不絕.”

15 『高麗史』卷4, 顯宗 13年. “一月甲午, 贈新羅翰林薛聰弘儒侯, 從祀先聖廟庭.”

16 김호동, 「신라말 고려초 유교정치이념의 확대과정」, 『한국중세사연구』 제18호 (2005), 84-86쪽.

17 김인호, 「유교적 정치이념의 발전과 성리학」, 한국역사연구회 편, 『한국역사입문』 2(중세편)(풀빛, 1995).

한편, 베트남에 유교가 처음 전입된 것은 대체로 중국의 진(秦)·한(漢) 시기, 특히 중국이 베트남을 침략한 역사적 사실과 관계가 있는 것으로 알려져 있다. 『백월선현지(百越先賢志)』에 따르면 다수의 베트남인들이 중국의 진나라(B.C.221-206) 시기에 유교를 공부했다고 전하지만, 그들이 누구인지는 명확하게 알려져 있지 않다.<sup>18</sup> 그보다는 기원전 111년에 중국의 한나라가 남비엣(南越)을 침략하여 멸망시키고 이 지역에 7군을 설치함으로써 시작된 이른바 북속(北屬)시기 이후로 보는 것이 일반적이다.<sup>19</sup> 특히 한나라의 광무제(光武帝)가 중흥한 이후 석광(錫光: 미상)과 임연(任延: 5-67)이 각각 교지(交趾, Giao Chi)와 구진(九眞, Cửu Chân)의 태수가 되어 중국의 문물제도를 전수하였을 뿐 아니라, 특히 학교를 세워 예의(禮義)를 가르쳤다는 기록이 있다.<sup>20</sup>

하지만 베트남에 유교의 문화를 실질적으로 전파한 인물로 베트남의 역사는 사섭(士燮: 137-226)을 꼽는다. 본래 중국의 노나라에 살았던 사섭의 선대는 왕망(王莽: 8-23)의 난 때 교주(交州)로 피난을 와서 정착했고, 사섭의 아버지 사사(士賜)는 환제(桓帝) 때 일남(日南)의 태수가 되는 등 그의 가문은 일찍부터 교주 지역에서 영향력이 있었다.<sup>21</sup> 특히 사섭은 젊은 날 낙양으로 유학을 다녀왔고, 『춘추좌씨전(春秋左氏傳)』과 『서전(書傳)』에 조예가 깊었으며, 벼슬이 교지 태수에 이르렀다. 그가 이 지역의 통치자로서 어떤 역할을 했는지는 베트남의 역사에 고스란히 기록되어 있다. 『대월사기전서(大越史記全書)』는 사섭에 대해 “(베트남이) 시서(詩書)와 예악(禮樂)으로 대

18 陳國旺, 「베트남 유교전통의 몇 가지 면모: 문묘와 국자감」, 『대동문화연구』 제34집(1999), 146쪽.

19 응웬 파이 트 편저, 김성범 역, 『베트남 사상사』(소명출판, 2018), 73쪽.

20 『後漢書』 卷86, 「南蠻西南夷列傳」 第76. “光武中興, 錫光爲交趾, 任延守九眞, 於是教其耕稼, 制爲冠履, 初設媒娉, 始知姻娶, 建立學校, 導之禮義.”

21 『三國志·吳志』 4, 「士燮」. “其先本魯國汶陽人, 至王莽之亂, 避地交州. 六世至燮父賜, 桓帝時爲日南太守.”

표되는 교양과 문화를 갖춘 국가가 된 것은 ‘사왕(土王)’으로부터 시작된 것”이라고 기록하고 있다.<sup>22</sup> 사섭을 ‘사왕’으로 표현한 데서 그에 대한 베트남인들의 신뢰와 존경이 어떠했는지 짐작할 수 있다. 뿐만 아니라 후한 말 혼란기에는 그를 보고 많은 중국 인사들이 교지로 피난을 왔고<sup>23</sup>, 당시 유희(劉熙: 미상)와 허정(許靜: 미상) 등은 유교와 한자 학습의 확산에 공헌했다. 또한 이 지역으로 유배를 온 우번(虞翻: 164-233)은 『논어』와 『국어』 등에 대한 가르침을 게을리하지 않았다.<sup>24</sup>

이처럼 사섭의 통치 시기에 교지 지역에 유교가 본격적으로 전입되었다는 데는 별다른 이의가 없다. 그러나 여기에는 두 가지 유념해야 할 부분이 있다. 하나는 이때 전입된 유교가 어떤 목적으로 수용되었는가 하는 것이다. 당시 이 지역에 유교를 보급한 목적은 한나라 정권을 위해 일을 할 사람들을 교육시키기 위한 것이었다. 이는 당시 학교에서 유교 교육을 받은 대상이 당시 이 지역을 통치하던 또는 이주해 온 중국인들의 자제들이거나, 도호부 정권을 위해 복무할 일부 베트남인들이었다는 데서 확인할 수 있다.<sup>25</sup> 다른 하나는 이때 전입된 유교가 어떤 성격을 갖는가 하는 것이다. 당시 유교 전입의 상징적 인물로 알려진 사섭에 대한 다른 증언들에 따르면 그는 당시 유교를 전파하는 데 그다지 적극적이지 않았으며, 출입할 때 인도와 중앙아시아의 승려 수십 명으로 하여금 향을 피우고 따르게 했을 만큼 독실한 불교도였다는 것이다.<sup>26</sup> 이러한 점들은 당시에 유교를 순수한 학문

22 『大越史記全書』 「土王記」. “我國通詩書，習禮樂，爲文獻之邦，自土王始。其功德 [...] 遠及於後代.”

23 『三國志·吳志』 4, 「土蠻」. “變體器寬厚，謙虛下士，中國士人往依避難者以百數.”; 『大越史記全書』 「土王記」. “國人愛之，皆呼土王。漢之名士往依避難者以百數.”

24 陳國旺(1999), 앞의 논문, 147쪽.

25 응웬 다이 트 편저(2018), 앞의 책, 73-74쪽.

26 유인선, 「베트남 黎朝의 성립과 유교이념의 확립: 불교이념으로부터 유교이념으로」, 『동아연구』 제48집(2005), 3쪽; 최복희, 「베트남 유학사상 형성과정의 특징: 여말



이나 사상적 차원에서 수용한 것이 아니라 철저히 통치를 위한 실용적 차원에서 선진문화를 수용한 것이었음을 보여준다.

## 2. 한국과 베트남의 유교 정착

한국의 경우 삼국시대나 통일신라에서 유학이 적극적으로 수용되었다고 하여 그것이 곧 유학이 사상적으로나 문화적으로 주류의 위치에 있었음을 의미하는 것은 아니다. 오히려 5세기 이후 한국에서는 불교가 여러 방면에서 훨씬 강력한 힘을 발휘하게 된다. 특히 고려시대에는 불교가 사상적으로나 문화적으로 심지어 정치적으로도 권력의 중심부에 있었다. 불교와 유교의 사상적 내용을 비교하여 유교를 선택한 인물들이 아주 없었던 것은 아니지만, 대체적으로 유교는 통치에 도움을 주는 기능적 우월성 때문에 선택되었다. 그럼에도 불구하고 유교는 한국에서 꾸준히 뿌리를 내리면서 자체 역량을 키워가고 있었다. 이는 베트남의 경우에도 비슷한 흐름으로 나타났다. 교주(交州)를 중심으로 전파되기 시작한 베트남의 유교는 점차 이상하고 생소한 것에서 가깝고 친근한 것으로, 외부인의 도구에서 자신들의 도구로 변모해 갔다.<sup>27</sup> 이처럼 두 나라 모두 유교가 점차 정착되어 가는데, 그것을 제도적 사례로 보여주는 것이 바로 국학(문묘 포함)의 건립과 과거제도의 시행이다.

기록에 따르면, 고구려나 백제는 4세기에 이미 국학(國學)이 세워졌지만<sup>28</sup>, 신라는 648년(진덕왕 2) 김춘추(金春秋: 604-661)가 당에 파견되어

---

선조 유학 정립과정과의 비교를 통하여」, 『유교사상문화연구』 제35집(2009), 337쪽; 응웬 파이 트 편저(2018), 앞의 책, 83-84쪽.

27 응웬 파이 트 편저(2018), 위의 책, 75쪽.

28 고구려에서는 372년(소수림왕 2)에 태학(太學)을 세웠고, 백제는 그보다 약간 뒤에

태종(太宗)의 허락을 받고 국학에서 석전(釋奠)과 강론을 참관하고<sup>29</sup>, 682년(신문왕 2)에 국학이 설치되었다.<sup>30</sup> 그리고 717년(성덕왕 16)에 수충(守忠: 미상)이 공자와 10철 그리고 72제자의 도상을 가지고 당에서 돌아와 대학에 안치했다.<sup>31</sup> 유교의 초기 정착 과정을 보여주는 이와 같은 전통은 그대로 고려에 전승되었다. 『고려사』는 “국초부터 국자감에 문선왕묘를 세웠다”고 기록하고 있다.<sup>32</sup> 여기서 말하는 ‘국초’는 성종(成宗: 재위 981-997)대일 가능성이 높다. 학교를 진흥하여 국가를 다스리고 싶었던 성종은 989년(성종 8) 대대적인 지원에도 불구하고 인재양성이 기대에 부응하지 못한 국학을 꾸짖는다.<sup>33</sup> 그리고 이러한 국학을 일신하여 992년(성종 11) 국자감으로 새 출발을 하게 했다.<sup>34</sup> 뿐만 아니라, 983년(성종 2) 임성로(任成老)가 「문선왕묘도(文宣王廟圖)」와 「제기도(祭器圖)」 그리고 「72현찬기(七十二賢贊記)」를 송나라에서 가지고 와서 바쳤다는 기록 역시 성종대에 문묘가 기능하고 있었음을 보여준다.<sup>35</sup>

---

대학이 설립되었다(백제에 대학이 언제 세워졌는지에 관해서는 논란이 많지만, 대체로 4세기 후반으로 본다. 이에 관한 자세한 논의는 배재훈, 「백제의 대학」, 『한국고대사탐구』 19(2015) 참조).

- 29 『三國史記』卷5, 「新羅本紀」 5, 眞德王 2年. “遣伊湊金春秋及其子文王朝唐. […] 春秋請詣國學, 觀釋奠及講論, 太宗許之.”
- 30 『三國史記』卷5, 「新羅本紀」 8, 神文王 2年. “六月. 立國學, 置脚一人.”
- 31 『三國史記』卷5, 「新羅本紀」 8, 聖德王 16年. “秋九月. 入唐大監守忠迴, 獻文宣王、十哲、七十二弟子圖, 即置於大學.”
- 32 『高麗史』卷74, 「選舉志」 2, 學校. “自國初肇立文宣王廟于國子監, 建官置師.”
- 33 『高麗史』卷2, 成宗 8年. “夏四月壬戌. 教曰: ‘予方崇學校, 欲理邦家. 廓開函丈之筵, 廣募樞衣之子, 給田庄而肄業, 差文學以爲師. 年年懸甲乙之科, 徵諸俊乂, 日日訪丘園之士, 待彼英髦, 務得博識之儒, 使助鈔沖之政. 懸旌勿怠, 側席忘疲. 然牛毛之學者雖多, 麟角之成人甚少. 空係名於國學, 罕較藝於春場, 宵旰凝懷, 寢興軫慮.’”
- 34 『高麗史節要』卷2, 成宗 11年. “十二月. 下教, 立國子監, 給田莊.” 최영성은 성종 11년에 세워진 국자감은 창립이 아니라 중창이라고 본다(최영성, 「最古最高」 지성의 요람: 성균관대의 역사와 민족사적 위상」, 『한국사상과 문화』 제85집(2016), 478쪽).
- 35 지두환, 「한국 문묘제도의 변천」, 『국악원논문집』 제17집(2008), 226쪽.

고려의 국가감은 비록 그 위치는 여러 번 바뀌었지만 명칭은 그대로 유지되다가 1275년(충렬왕 1)에 ‘국학’으로 바뀌었다. 고려 내정에 간섭했던 원나라가 ‘참월(僭越)’을 이유로 개칭할 것을 요구했기 때문이다. 그 뒤로도 원나라의 요구에 따라 1298년(충렬왕 24) 충선왕이 즉위하여 성균감(成均監)으로 고쳤고, 1308년(충렬왕 34)에 충선왕이 다시 성균관(成均館)으로 고쳤다. 그 뒤 1356년(공민왕 5) 공민왕의 배원정책에 따라 다시 국가감으로 환원했다가, 1362년에 성균관으로 개칭되어 조선으로 이어졌다.<sup>36</sup>

고려의 국가감은 묘(廟)·학(學) 체제로 이루어졌다. 문묘에는 몇 차례의 수정을 거쳐<sup>37</sup> 1101년(숙종 6) 공자를 비롯한 61제자와 21현을 모시고 석전을 봉행했다.<sup>38</sup> 국가감의 학부편성은 크게 유학부(儒學部: 國子學·太學·四門學)와 잡학부(雜學部: 律學·算學·書學)로 이루어졌으며, 특히 유학부는 국가학에 3품 이상, 태학에 5품 이상, 사문학에 7품 이상의 귀족 자제들을 선발하여 인재양성을 추구했다. 그러나 993년(성종 12), 1010년(현종 1), 1018년(현종 9) 거란(契丹)의 연이은 침략으로 인해 고려의 국력은 소모되었고, 이로 인해 국학 역시 제 기능을 다하지 못했다. 이런 상황에서 새로운 교육기관으로 사학(私學)이 출현하여 왕성한 역할을 하면서 관학에까지 영향을 끼칠 만큼 당시 교육을 견인했다.

사학의 출발은 최충(崔冲: 984-1068)이 구재학당(九齋學堂: 樂聖·大中·誠明·敬業·造道·進德·大和·待聘)을 설립하면서 시작되었다. 해동공자(海東孔子)로 칭해졌던 최충은 당시 대표적인 유학자였을 뿐만 아니라, 지공거(知貢舉)로서 과거(科擧)를 담당했던 경력도 있었다. 이런 인물이 세운 교육 시설이었던 만큼 과거 준비를 위한 교육의 효과는 컸고, 이것이 크게 성과를

36 최영성(2016), 앞의 논문, 479쪽.

37 문묘에 봉안된 신위의 변천에 관해서는 지두환(2008), 앞의 논문, 226-227쪽 참조.

38 『高麗史』 卷16, 「禮志」 4, 文宣王廟. “肅宗六年四月癸巳, 國子監奏: ‘文宣王廟左右廊, 新畫六十一子、二十一賢, 請從祀于釋奠.’ 從之.”

거두면서 이른바 12공도(公徒)가 연이어 생겨났다. 구재(九齋)에서는 9경(九經: 『周易』·『尚書』·『毛詩』·『儀禮』·『周禮』·『禮記』·『春秋左氏傳』·『春秋公羊傳』·『春秋穀梁傳』)과 3사(三史: 『史記』·『漢書』·『後漢書』)를 중심으로 교육을 했지만, 시부(詩賦)와 사장(詞章) 등 과거에 큰 비중을 두었다. 그 결과 경전의 지식을 습득하고 사장의 능력을 배양하는 데는 기여했지만, 사회 정의를 양양한다든가 철학적 탐구를 진전시키는 등의 성과를 보여주지는 못했다.<sup>39</sup>

유교는 한국에 전입되어 정착되는 과정에서, 충·효와 같은 정치이념과 사회질서를 진작시키는 논리로 수용되었고<sup>40</sup>, 더 나아가 유능한 인재(관리)를 양성하는 기제로서 운용되었다. 국학은 바로 그와 같은 기능을 수행했던 공식적이고 대표적인 기관이다. 그리고 그런 방향에서 수용된 유교가 인재 등용의 획기적 시스템인 과거제 시행으로 연결되는 것은 지극히 자연스러운 전개다. 왜냐하면 과거제는 유교 사회에 있어 유교적 실질의 본체성<sup>41</sup>을 보여주는 상징적 제도이기 때문이다. 특히 과거제가 시행되기 위해서는 그에 걸맞은 중앙집권적 정치·행정 체제가 필요하며, 학교 제도 등의 교육 제도나 관료제 등의 인사제도와의 밀접한 관련이 있다는 점에서 그렇다.<sup>42</sup>

유교의 이상인 치국·평천하를 실현하기 위해 유능한 인재를 등용하는 것은 필요충분조건이라 할 수 있다. 하지만 그것은 번번이 기득권 세력의 권력 유지와 독점 욕망에 의해 가로막혔다. 이 문제를 해결하기 위해 고안된

39 윤사순(2012), 앞의 책, 109-113쪽.

40 윤사순은 한국에 유학이 본격적으로 수용된 현상으로 충과 효 그리고 여러 가지 예속화(禮俗化)를 꼽는다(윤사순(2012), 위의 책, 60-65쪽).

41 쿠로즈미 마코토(黒住 眞)는 자신의 저서에서 일본에서는 학교와 과거제 그밖에도 제사의례를 비롯한 여러 유교적 의례들(또는 이에 결부되어 있는 정신)이 정착되지 않았다는 점을 지적하면서 일본 유교의 '비본체성'이라는 용어를 사용했다(黒住眞, 『近世日本社會と儒教』(東京: べりかん社, 2003), 17-20쪽 참조). 여기서 말하는 '본체성'이란 이를 응용한 표현이다.

42 이상욱, 「베트남과 한국의 전근대 과거제 비교 연구 시론」, 『淵民學志』 14권(2010), 107-108쪽.

혁신적 방법이 바로 과거제이다.<sup>43</sup> 한국에서 시험을 통해 유교적 소양을 갖춘 인재를 선발한 첫 번째 기록은 788년(신라 원성왕 4)에 시행한 독서삼품과(讀書三品科)이며<sup>44</sup>, ‘과거’라는 이름으로 명경(明經)과 제술(製述) 그리고 기타 잡업(雜業)까지 포함하여 인재를 선발한 것은 958년(광종 9)이다.<sup>45</sup>

경전 속의 유교적 이상세계를 현실에 구현하기 위해서는 경전의 내용을 체화한 인재를 양성함과 동시에 그런 인재들을 객관적이고 공정한 방식으로 선발하여 등용하는 것이 무엇보다 중요하다. 따라서 국학의 운용과 과거제의 시행은 그 사회가 유교적 시스템으로 운영됨을 입증하는 확실한 징표이다. 그런 점에서 유교(성리학) 국가를 표방하며 출발한 조선(朝鮮)에서 이와 같은 시스템이 그 이전 왕조들에 비해 훨씬 방대하고 치밀하게 운용되었을 것임은 두말할 나위가 없다. 하지만 인재양성과 인재선발의 밀착은 인간의 욕망과 결부되면서 제도의 본래적 취지나 학문의 본질적

43 알렉산더 우드사이드(Alexander Woodside)가 지적한 바와 같이, 비록 운용상의 문제로 인해 다소간 부패와 부작용이 있었다 할지라도, 과거제는 세습에 의한 자산이 아니라 개인의 능력이 중시되어야 한다는 이념을 철차적으로 체계화시켰던 획기적 시도라는 점에서 세계사적 유산이다(알렉산더 우드사이드 저, 민병희 역, 『잃어버린 근대성들: 중국 베트남 한국 그리고 세계사의 위험성』(너머북스, 2012)).

44 『三國史記』卷10, 「新羅本紀」10, 元聖王. “四年春, 始定讀書三品以出身. 讀『春秋左氏傳』若『禮記』若『文選』, 而能通其義, 兼明『論語』、『孝經』者爲上, 讀『曲禮』、『論語』、『孝經』者爲中, 讀『曲禮』、『孝經』者爲下. 若博通五經、三史、諸子百家書者, 超擢用之. 前祇以弓箭選人, 至是改之.” 신라의 독서삼품과는 분명 고려에서 시행하기 시작한 과거제와는 여러 면에서 다르다. 하지만 이를 통해 폐쇄적인 신분제가 강고하게 유지되던 신라 사회에서 유능한 인재가 등용될 수 있는 길을 열었다는 점에서는 과거제와 본질적으로 같은 궤도 위에 있다고 보아야 할 것이다(전덕재, 「신라의 독서삼품과: 한국 과거제도의 전사(前史)」, 『한국사 시민강좌』 제46집(일조각, 2010) 참조).

45 『高麗史』卷73, 「選舉志」1, 序文. “三國以前, 未有科舉之法, 高麗太祖首建學校, 而科舉取士未遑焉. 光宗用雙冀言, 以科舉選士, 自此文風始興.”; 같은 책, 『高麗史』卷73, 「選舉志」1, 科目一. “光宗九年五月, 雙冀獻議, 始設科舉. 試以詩、賦、頌及時務策, 取進士, 兼取明經、醫、卜等業.”

순수성을 왜곡하거나 훼손시켜 뜻하지 않은 사생아를 낳게 된다. 이에 대한 반성으로 조선에서는 서원(書院)이 본격적으로 등장하면서 순수한 학문을 지향하는 유학자들이 대거 등장하는 또 다른 양상을 보이게 된다.

베트남의 경우 중국의 지배를 받던 이른바 북속시기에는 유교보다 불교가 더 큰 힘을 갖고 있었다. 유교가 베트남 사회에서 어느 정도 지위를 갖고 나름의 역할을 하게 된 것은 중국으로부터 독립하여 국가체제를 갖추면서 자체적인 통치 체계를 갖추기 위해 관료군의 양성이 필요했던 데 기인한다.<sup>46</sup> 북속시기 이후 독립국 베트남의 주목할 만한 왕조는 크게 이(李, Lý: 1009-1225), 진(陳, Trần: 1225-1400), 후려(後黎, Hậu Lê: 1428-1789) 그리고 완(阮, Nguyễn: 1802-1945)을 꼽을 수 있는데<sup>47</sup>, 이들 왕조를 유교 발전 단계에 대입하면 다시 후려 이전과 이후로 나누어 볼 수 있다.<sup>48</sup> 즉, 후려 이전에는 유교적 시스템이 도입이 되기는 하지만 간헐적이고 형식적 수준에 머물렀던 데 비해, 후려에 들어서면 훨씬 안정적이고 본격적인 단계로 진입하게 된다.

1009년 이왕조를 창건한 태조(太祖) 이공온(李公蘊, Lý Công Uẩn: 재위 1009-1028)은 1010년 천도를 하고 새 수도의 이름을 승룡(昇龍, Thăng Long: 지금의 하노이)으로 고치는 한편, 이곳에 수많은 사원을 세우면서 불교

---

46 유인선(2005), 앞의 논문, 4쪽.

47 1,000년에 걸친 북속시기를 마감하고 938년 독립을 쟁취한 뒤, 베트남에는 오(吳, Ngô: 939-968), 정(丁, Đinh: 968-980), 전려(前黎, Tiền Lê: 980-1009) 왕조가 차례로 출현했지만, 이들 왕조 아래에서 베트남 유학은 번성하지 않았다. [...] 이(李)왕조 시기에 들어서 서서히 베트남에 유학자들이 출현하기 시작했고, 점차 다수의 계층을 이루며 강하고 큰 사회적 역량을 형성했다(응웬 파이 트 편저(2018), 앞의 책, 223쪽); 본격적으로 베트남 사상계에서 유교가 전개된 시기는 리(李)왕조 시기부터다. 리왕조 이후 전(陳)왕조와 레(黎)왕조를 거쳐 응웬(阮)왕조에 이르기까지 모두 유학을 중심으로 국가를 경영하고 과거제를 실시하며 사회질서를 유지했다(김성범, 「베트남의 유학과 연구 현황」, 『오늘의 동양사상』 23(2012), 23쪽).

48 陳國旺(1999), 앞의 논문, 147쪽.

진흥에 힘을 쏟았을 만큼 불교의 영향력은 여전히 강했다.<sup>49</sup> 이런 상황에서도 유교적 시스템은 하나둘씩 베트남 사회에 자신의 영역을 다져가고 있었다. 1070년 성종(聖宗: 재위 1054-1072)은 문묘를 세워 공자와 주공 그리고 공자의 72제자의 상을 모시고 제사를 지냈을 뿐 아니라, 이곳에 학교를 부설하여 황태자를 비롯한 여러 왕자들과 고위 관리의 자제들에게 유학을 가르쳤다. 그리고 그의 아들 인종(仁宗: 재위 1072-1128)은 1075년 ‘명경박학(明經博學)’이라는 이름으로 처음 과거제를 실시했고, 1076년에는 국자감을 설립하고 이곳에서 관원들을 공부하게 했다. 그 뒤 영종(英宗: 재위 1138-1175)은 성종이 세운 문묘와 별도로 공자묘(孔子廟)를 건립하였고, 고종(高宗: 재위 1175-1210)은 1182년 불승(佛僧) 대신 유학자인 이경수(李經修)를 제사(帝師)로 삼았으며, 유년칭호(踰年稱號)와 삼년상(三年喪) 같은 제도를 공식적으로 도입하였다.<sup>50</sup>

이러한 시스템의 형식적 진전에도 불구하고 베트남에서 유교의 영향력은 아직도 미미한 수준이었다. 이왕조 200여 년 동안 과거제는 단 7차례 실시되었을 뿐이고, 과거제를 통해 선발된 관료가 고위직에 오르는 경우는 매우 드물었다. 심지어 불교와 도교 사상도 함께 치르는 ‘시삼교(試三敎)’로 실시되기도 했으며, 여전히 선사(禪師)들의 추천으로 대부분의 관료들이 충당되었다.<sup>51</sup> 이러한 현상은 당시 유교는 베트남 사회 발전의 긴급한 요구를 만족시키는<sup>52</sup> 기능적 차원에서 수용되었을 뿐, 아직 사상적으로 깊은

49 유인선(2005), 앞의 논문, 6쪽.

50 국학이 열리고 문묘가 세워진 것은 유교적 시스템이 작동한 실증이지만, 유교는 베트남 사회의 정치와 사상의 무대에 이러한 시스템보다 먼저 조(詔)·제(製)·표(表)·격(檄) 등의 문서를 통해 등장했다. 즉, 불교가 제공해 줄 수 없는 국가 관리의 경험과 이론을 유교는 경전과 역사를 통해 이런 문서들에 담길 원칙과 규범을 제공해줄 수 있었기 때문이다. 이에 관한 자세한 내용은 응웬 파이 트 편저(2018), 앞의 책, 223-224쪽.

51 최복희(2009), 앞의 논문, 339쪽.

52 응웬 파이 트 편저(2018), 앞의 책, 225쪽.

이해에 도달하지 못했기 때문이다.<sup>53</sup>

이왕조의 문화를 계승·발전시켰기 때문에 흔히 리[李]-쩐[陳]왕조로 통칭되는<sup>54</sup> 진왕조도 초기에는 왕조의 정통성을 주장하기 위해서 불교적 신화를 지어내는가 하면, 왕이 제위를 물려주고 출가하는 전통을 만들기도 하는 등 친불교적 경향이 강했다. 그러면서도 교육과 과거제 시행을 통해 유교를 진흥하는 일도 함께 진행했다. 먼저 1236년 국자원(國子院: 四書와 六經 강론) 설립, 1243년 국자감 중수, 1253년 국학원(國學院) 설립 등 유교적 인재양성을 위한 조치들을 계속적으로 취했다. 또한 1246년부터는 과거를 정례화하여 7년마다 시행하게 했고, 1374년에는 과거 합격자를 진사(進士)라고 불렀으며, 1396년에는 중국을 모방하여 향시·회시·전시 3단계로 과거제도를 정비했고, 지방에서부터 수도의 고등학교까지 교육과정을 체계화했다.<sup>55</sup>

진왕조의 유교가 이왕조의 유교보다 진전되었다고 보는 이유는 유교와 불교를 세간과 출세간의 사상으로 분리해 보는 경향이 뚜렷해졌기 때문이다. 예를 들면, 진왕조를 창건한 태종(太宗) 진경(陳暲, Trần Cảnh: 재위 1225-1258)은 윤희로부터 해탈하는 길은 불교를 통해, 나라를 다스리고 사회를 안정시키는 길은 유교를 통해 얻을 수 있다는 취지의 이야기를 했다.<sup>56</sup> 즉위한 지 몇 달 안 되어서 인재 등용을 위한 과거를 시행케 했던 명종(明宗: 재위 1314-1329)이 통치하던 14세기에 이르면 문신관료층의 대두는 더욱 두드러지는데, 『대월사기전서』는 13명의 대표적 유학자들의

---

53 실제로 이왕조의 유학자인 이경수를 제사로 삼은 고종마저 신하들에게 자신을 '부처'로 부르게 했다(유인선, 「유교가 베트남에서 국가이념으로 성립되는 과정」, 『수완나무미』 제3권, 제1호(2011), 8쪽).

54 김성범, 「베트남 유학의 사상사적 특이성」, 『유학연구』 제29집(2013), 460쪽.

55 최복희(2009), 앞의 논문, 340쪽.

56 응웬 파이 트 편저(2018), 앞의 책, 225쪽.



이름을 거론하면서 ‘인재彬彬(人才彬彬)’이라고 표현했다.<sup>57</sup> 이들 중 여문휴(黎文休, Lê Văn Hưu: 1230-1322)는 “나라를 잘 다스리는 인물이란 그 땅이 넓든 좁든, 중화인이든 이인(夷人)이든 상관없이 오직 덕을 보는 것일 뿐”이라며, 임금에게 유교적 수신(修身)에 바탕을 둔 덕치(德治)를 강조했다.<sup>58</sup> 또한 장한초(張漢超, Trương Hán Siêu: ?-1354)는 “이단은 금지되고 성인의 도가 회복되어야 한다”면서 유교를 숭상하고 불교를 이단시하는 모습을 보여주기까지 했다.<sup>59</sup>

### Ⅲ. 한국과 베트남의 예교(禮教) 시행

#### 1. 한국과 베트남의 예치 운용

주지하는 바와 같이 송유억불(崇儒抑佛)을 기치로 고려를 무너뜨리고 창건된 조선(朝鮮: 1392-1910)은 성리학(性理學)을 통치이념으로 표방했다. 그리하여 건국 초기부터 정치제도와 사회규범으로서뿐만 아니라 민간의 풍습과 개인의 사상에 이르기까지 성리학은 사회 전반에 큰 영향력을 행사했다. 조선에 비견할 수 있는 베트남의 왕조는 후려(後黎: 1428-1789)이다. 조선보다 30여 년 후에 건국한 후려 역시 성리학을 정책에 적극 반영하여 법률과 제도적 차원의 형식적 개혁뿐만 아니라 사상적으로도 유교를 진흥했다. 여기에서는 공통으로 유교를 표방했던 조선과 후려 두 왕조에서 유교 국가로서의 지표라 할 수 있는 예교(禮教)가 어떻게 사회적으로 자리를

57 유인선(2005), 앞의 논문, 14쪽에서 재인용.

58 응웬 타이 트 편저(2018), 앞의 책, 225-228쪽.

59 유인선(2011), 앞의 논문, 10쪽.

잡아나갔는지에 대해 살펴보고자 한다.

조선이 통치이념으로 성리학을 채택한 것은 고려말에 이미 준비되고 있었다. 고려는 중국에서 성리학이 태동하고 있었던 11세기부터 중국의 송(宋)과 활발한 교류를 하고 있었다. 특히 고려는 송과의 사신 교류를 활발하게 전개하고 이를 계기로 중국의 서적을 다량 수집함으로써 인적 교류는 물론 사상 동향까지 거의 동시적으로 파악하고 있었다.<sup>60</sup> 그러나 조선 성리학에 실질적인 영향을 준 것은 주희(朱熹: 1130-1200)에 의해 집대성된 주자학(朱子學)이다. 이 주자학이 본격적으로 고려에 소개된 것은 1289년(충렬왕 15) 안향(安珦: 1243-1306)이 왕을 수행하여 원(元)에 갔을 때 『주자서(朱子書)』를 처음 보고 손수 베껴서 돌아온 것이 그 시초이다.<sup>61</sup> 이때 안향은 주자의 사상을 ‘공문(孔門)의 정맥(正脈)’이라고 보았고, 그 핵심을 선불(禪佛)의 배척에서 찾았다.<sup>62</sup> 그의 이런 관점은 후학들에게 이어져 결국 성리학의 나라 조선을 설계한 정도전(鄭道傳: 1342-1398)에게 영향을 주었다. 정도전이 『심기리편(心氣理篇)』(1394)이나 『불씨잡변(佛氏雜辨)』(1398) 등을 저술하여 특히 불교를 배척했던 것은 조선 사회에 성리학을 사상적으로 안착시키기 위해서는 불가결한 작업이었기 때문이다.

조선왕조는 개국 초기부터 조선 사회에 예교(禮敎)를 정착시키기 위해 여러 조치들을 취한다. 예를 들면, 태조(太祖) 이성계(李成桂: 재위 1392-1398)는 개국 4년째인 1395년에 효자(孝子)·순손(順孫)·의부(義夫)·절부(節婦)의 사례들을 방방곡곡에서 모아 보고토록 하고, 그 중 모범 사례에 대해 국가적으로 포상과 정표를 함으로써 백성들의 풍속을 장려했다.<sup>63</sup>

60 윤사순(2012), 앞의 책, 118-123쪽.

61 『晦軒先生實記』 卷3, 附錄「年譜」. “時『朱子書』未及盛行於世, 先生始見得之, 心自篤好, 知爲孔門正脈, 手錄其書, 摹寫孔、朱眞像而歸.”

62 『晦軒先生實記』 卷1, 「論國子諸生文」. “吾嘗於中國, 得見朱晦庵著述, 發明聖人之道, 攘斥禪佛之學, 功足以配仲尼. 欲學仲尼之道, 莫如先學晦庵.”

63 『太祖實錄』 卷8, 4年(1395) 9月 16日. “上命左右政丞曰: ‘今各道所報孝子順孫義夫節婦,

이는 조선이 건국된 지 얼마 되지 않은 시점에서 예교를 적극적으로 장려하기 위한 정책적 조치였다. 이러한 정책적 조치는 세종(世宗: 재위 1418-1450)이 1434년(세종 16)에 충·효·열을 주제로 한 『삼강행실도(三綱行實圖)』를 편찬하는 것으로 이어지게 된다. 그런가 하면 세종대에 국가 전례(典禮)인 ‘오례(五禮: 吉禮·凶禮·軍禮·賓禮·嘉禮)’의 표준을 제정하는 작업이 시작되어 『세종실록(世宗實錄)』에 수록된 「오례」로 완성되었고, 여기에 다시 1456년(세조 2) 『오례의주(五禮儀註)』가 보완되었으며, 마침내 1474년(성종 5)에는 사대부와 민간의 의례까지 포함한 『국조오례의(國朝五禮儀)』로 집대성되었다. 이 책은 이후에도 『국조속오례의(國朝續五禮儀)』(1744, 영조 20), 『국조속오례의보(國朝續五禮儀補)』(1751, 영조 27), 『국조상례보편(國朝喪禮補編)』(1758, 영조 34), 『국조오례통편(國朝五禮通編)』(1788, 정조 12) 등으로 이어지면서 지속적인 수정과 보완 작업이 이루어진다. 이것만으로도 조선왕조가 예교를 정착시킴으로써 예치를 완성하기 위해 얼마나 체계적이고 꾸준한 노력을 전개했는지 알 수 있다.

조선의 예교 시행과 관련하여 또 하나 주목할 특징이 바로 향약(鄉約)의 시행이다. 향약은 장재(張載: 1020-10770), 정호(程顥: 1032-1085), 정이(程頤: 1033-1107) 등의 문하에서 성리학을 수학한 여씨(呂氏) 4형제(呂大忠·呂大防·呂大鈞·呂大臨)가 향촌사회를 도학(성리학)적 관점에서 교화할 목적으로 1076년(신종 회녕9) 이른바 『여씨향약(呂氏鄉約)』을 창안한 것이 그 시초이며, 이를 남송시대 주희가 『증손여씨향약(增損呂氏鄉約)』으로 수정·보완했다. 특히 주희는 여대군(呂大鈞: 1029-1080)의 「향의(鄉儀)」를 참고하여 기존의 「여씨향약」에 예속상교(禮俗相交)의 내용을 보완함으로써 덕치와 예치를 강조하는 유교정치의 이념적 전통을 향촌사회에 구현하고자 했다.<sup>64</sup>

各有實跡，宜加褒賞，旌表門閭。其有役者則復之，貧乏者則周之，以勵風俗。”

64 최연식, 「조선시대 사림의 정치참여와 향촌자치의 이념」, 『한국정치외교사논총』 제27집 1호(2005), 13쪽.

조선에서 수용하여 시행한 향약은 바로 이 『증손여씨향약』을 바탕으로 하였다.

조선에서 향약을 시행하는 과정에서 발견되는 초기의 특징은, 향약이 본래 ‘국가권력’의 자장 밖에서 재지사족이 향촌사회를 자체적으로 교화할 목적으로 만들어 시행한 ‘독자영역’에 속한 것임에도 불구하고<sup>65</sup>, 국가 주도로 향약을 권면했다는 점이다. 1517년(중종 12) 영남유생 김인범(金仁範)이 『여씨향약』을 준행하여 풍속을 바꾸도록 해달라고 상소문을 올리고, 이에 대해 중종(中宗: 재위 1506-1544)이 “풍속을 바꿀 수 있는 방도를 강론하여 상하가 함께 힘쓰라”는 전교를 내림으로써 향약 시행에 대한 논의가 본격화되었다.<sup>66</sup> 이와 때를 같이하여, 1518년 경상도관찰사 김안국(金安國: 1478-1543)이 향약을 언해(諺解)하여 반포한 후 지역의 풍속이 교화된 사실을 보고한 것을 계기로 국가 차원에서 향약을 널리 반포하는 조치가 취해지고<sup>67</sup>, 그 효과에 대한 보고가 잇따라 올라왔다.<sup>68</sup> 이후 조선에서는 향약을 통해 향촌을 교화하고자 하는 본질적 목적에 동의하면서도, 기존에 『증손여씨향약』을 답습하여 조선에 이식하려던 수준을 넘어서 각 지방의 실정에 맞게 입안된 이른바 ‘조선향약’<sup>69</sup>이 출현함으로써 사회 전반에 예교가 확산된다.

조선의 예치가 국가 전례 차원에서 얼마나 치열하게 전개되었는지를 보여주는 상징적이고 구체적인 사례가 바로 국가전례에 관한 논쟁 즉, ‘예송(禮訟)’이다. 예송은 기해예송(1659)과 갑인예송(1674)처럼 임금이 승

65 ‘독자영역’으로서의 향약에 관해서는 우홍준, 「‘독자영역’으로서의 향약의 권위와 국가권위와의 관계」, 『한국행정학보』 제40권 4호(2006) 참조.

66 『中宗實錄』 卷28, 12年 6月 甲戌.

67 『中宗實錄』 卷28, 13年 4月 己巳.

68 이광우, 「조선시대 정부의 향약 시행 논의와 그 성격」, 『동아인문학』 제39집 (2017), 141-143쪽.

69 유흥렬, 「조선향약의 성립」, 『진단학보』 9집(1938).

하했을 때 남은 사람들이 어떤 상복을 어느 기간만큼 입어야 하는지에 관한 복제(服制) 논쟁이 대표적이지만, 이밖에도 선조(宣祖: 1567-1608)처럼 입승대통(入承大統)을 하였거나 인조(仁祖: 재위 1623-1649)처럼 반정(反正)을 통해 즉위한 경우에 수반되는 다양한 전례 논쟁들이 있었다. 그것이 어떤 내용에 관한 것이든 모든 전례 논쟁은 예치의 근간이 되는 종법질서(宗法秩序)와 관계되어 있다. 이런 논쟁을 권력화 현상(Moralpolitik)으로 읽든<sup>70</sup>, 철학적 입장의 차이로 읽든<sup>71</sup>, 아니면 예에 대한 강박관념의 소산으로 읽든<sup>72</sup> 예를 통해 국가의 기강을 확립하고 권력의 정당성을 확보할 수 있다고 믿었던 즉, 예치에 대한 신념의 결과였다는 점은 확실하다.

한편, 베트남은 앞서 살펴본 바와 같이 진왕조 시기에 사상적으로 유교를 기반으로 하는 덕치가 강조되었고, 지금까지 사회 전반에 강력한 힘을 행사했던 불교를 이단으로 배척하는 경향까지 나타났다. 신유학의 세례를 받고 이런 경향을 주도했던 문신들은 높아진 자신들의 정치적 위상을 바탕으로 북방(중국)의 제도를 적극 도입하자는 주장을 공식적으로 제기하기에 이르렀다. 그러나 그것은 일종의 ‘백면서생’들의 ‘교조주의’적 행태로 받아들여졌고, 베트남의 전통을 무시하고 중국의 것만을 추종하려 한다는 거부감마저 불러일으켰다.<sup>73</sup> 그 무렵 진왕조로부터 왕위를 찬탈하여 호(胡, Hồ: 1400-1407)를 세운 호계리(胡季犛, Hồ Quý Ly: 1336-1407)에 의한 유교의 재해석이 이루어졌다. 호계리는 『명도(明道)』라는 자신의 저서에서 신유학에 대해 “배움은 넓지만 재능이 부족하고, 그저 옛 사람의 문장만 붙잡고 있다”면서 비판적이었다. 뿐만 아니라, 그는 『논어』의 몇 가지 사례를 들어 공자에게까지 의심의 눈초리를 보냈고, 그 결과 공자를 선사(先師)로 낮추는

70 김상준, 「조선시대의 禮訟과 모랄폴리틱」, 『한국사회학』 제35집 2호(2001).

71 이봉규, 「예송의 철학적 분석에 대한 재검토」, 『대동문화연구』 31권(1996).

72 천병돈, 「예송에 나타난 예 강박관념」, 『양명학』 제17호(2006).

73 응웬 파이 트 편저(2018), 앞의 책, 228-229쪽.

대신 주공(周公)을 선성(先聖)으로 높이고, 주공은 남면(南面) 공자는 서면(西面)으로 문묘에 모셨다.<sup>74</sup> 그러면서 그는 늘 자신을 주공(周公)에 비유하다가<sup>75</sup>, 왕위를 찬탈한 뒤에는 자신을 순(舜)임금과 연결시키고자 했다.<sup>76</sup>

베트남 사상사는 호계리에 의해 재해석된 유교를 호계리가 진행한 여러 개혁 조치들 중 하나로 보면서<sup>77</sup> “당대 유학의 교조주의에 맞서는 추세를 대표하는”<sup>78</sup> “베트남의 주체적 유교”<sup>79</sup>라고 평가한다. 이러한 평가는 어쩌면 과거 1,000년 동안의 북속에 대한 트라우마를 자극하는 당시 유학의 교조주의적 경향에 대한 불편함과 그 연장선에서 이를 모조리 뜯어고치려 한 조치가 주는 통쾌함이 가미된 것일 수 있다. 하지만 호계리로 인해 베트남은 다시 20년 동안의 또 다른 북속시기를 맞게 되는데, 이 시기가 결과적으로 베트남에 신유학을 보급했다는 측면에서는 중요한 시기로<sup>80</sup> 평가받는 것은 역사적 아이러니다.

명(明)의 영락제(永樂帝: 재위 1402-1424)는 왕을 시해하고 나라를 빼앗았다는 것, 중국의 정삭(正朔)을 받들지 않고 황제를 참칭했으며 제멋대로 나라를 세웠다는 것 등을 포함한 20가지의 죄상을 열거하면서 진왕조를

---

74 응웬 다이 트 편저(2018), 위의 책, 229-230쪽.

75 최복희(2009), 앞의 논문, 341쪽.

76 호계리는 1400년 2월 소제(少帝)로부터 선양의 형식을 빌려 황제의 지위에 올라 연호를 성원(聖元), 나라 이름을 대우(大虞)로 하고, 성을 본래의 호씨(胡氏: 그의 조상이 黎氏 집안으로 입양되었었음)로 고쳤다. 그가 본래의 성인 호씨를 회복한 것은 전설적인 인물인 호공만(胡公滿)과 관계를 맺고, 다시 그를 통해 조부인 순(舜)임금과 연결시키려 했던 것이다. 이제 그는 잠정적으로 택했던 주공(周公)의 역할을 던져버리고 주공을 넘어선 순임금과 직접 연결고리를 맺으려 했다(유인선(2005), 앞의 논문, 18쪽).

77 응웬 다이 트 편저(2018), 앞의 책, 241쪽.

78 응웬 다이 트 편저(2018), 위의 책, 230쪽.

79 김성범은 호계리를 “베트남의 유교를 주체적으로 전개한 인물”이라고 평가한다(김성범(2012), 앞의 논문, 24쪽).

80 유인선(2011), 앞의 논문, 11쪽.

재건시킨다는 명분으로 베트남 정벌을 결정했다.<sup>81</sup> 베트남의 입장에서는 명나라 지배하의 20년(1407-1427)은 참혹한 암흑기였다.<sup>82</sup> 명나라가 비록 당시에 161개의 학교를 세워 학생들을 교육하고 여기에서 선발된 우수한 인재들을 중국으로 유학을 보냈지만, 베트남으로 돌아온 그들은 결국 중국의 지배를 도울 뿐 아니라 중국의 윤리와 이념으로 무장되어 있었다. 1419년 명나라로부터 보급된 사서오경(四書五經)과 『성리대전(性理大全)』 및 여타의 책들은 베트남에서 만들어진 고급의 도서들을 모두 명나라로 보냈거나 불태운 대가였다.<sup>83</sup> 이런 명나라 세력을 자신들의 힘으로 내몰고 세워진 후려(後黎)왕조의 유교는 이와 같은 전사(前史)가 있었고, 그것은 조선왕조의 유교와 상당히 다른 출생 이력이었다.

베트남에서 가장 오래 지속된 왕조인 후려는, 1418년 스스로 평정왕(平定王, Binh Dinh Vuong)이라 자칭하며 의병을 일으킨 후려의 태조(太祖) 여리(黎利: Lê Lợi: 1384-1433)에 의해 1428년 개국되었다. 태조는 자신의 가장 신뢰할 만한 참모이자 뛰어난 사상가인 완치(阮廌, Nguyễn Trãi: 1380-1442)의 영향으로 유교를 후려의 통치이념으로 삼았다. 완치는 수준 높은 유학자였지만, 중국 유학의 답습자나 모방자는 아니었다. 그는 유학을 출생지인 중국에 국한하지 않고 인류의 보편적 사상으로 이해했다. 그리하여 베트남을 독립시키고, 베트남에 나라를 건설해야 하는 현실적 과제를 유학적 모델로 수행하고자 했다.<sup>84</sup>

유교를 표방한 것은 같았지만, 후려에서는 조선에서처럼 예치를 시행하기 위한 다양한 정책적 조치들이 장기적 계획 하에 추진된 것을 발견하기

81 유인선(2005), 위의 논문, 19쪽.

82 당시 명나라가 베트남에 대해 저지른 학살과 탄압 그리고 문화적 파괴는 응웬 파이 트 편저(2018), 앞의 책, 242쪽 참조.

83 유인선(2011), 앞의 논문, 12쪽.

84 응웬 파이 트 편저(2018), 앞의 책, 제13장 참조.

어렵다. 그럼에도 불구하고 성종(聖宗: 1460-1497)대에 시행된 여러 조치들은 주목할 만하다. 베트남 역사상 가장 위대한 군주들 중 한 사람으로 평가받는 성종은 베트남 사회를 유교적 가치와 윤리에 의해 변모시키기 위한 다양한 조치들을 취했다. 특히 그는 치국의 노선으로 문치(文治), 달리 말하자면 예치와 덕치를 건설했다. 그는 유교의 원칙에 입각하여 사람들을 교육해야 한다고 주장했고, 유학자들을 널리 중용해야 하며 사람들을 결속시키기 위해 예의(禮義)를 써야 한다고 주장했다.<sup>85</sup> 자신의 작품 속에서 ‘나라는 평화롭고, 백성은 배부르고 따뜻하며, 예교(禮教)는 발전하는’ 세상을 그렸던 그는 요순(堯舜)시대를 이해하고 그런 사회를 만들고자 했다.<sup>86</sup>

사실 성종은 천문·지리·역사·문학에 대해서도 조예가 깊었으며, 법률·교육·군사·외교 등의 관련 문서를 스스로 작성하기도 하는 당대 최고의 학자였다. 이런 유학적 소양을 바탕으로 그는 베트남 사상사에서 보기 드물게 억불숭유(抑佛崇儒) 정책을 펼쳤으며, 중앙집권적 국가를 강력하게 건설하였고, 정치·경제·사회를 비롯한 거의 전 분야에 걸쳐 개혁을 성공적으로 이끌었다. 그는 문묘에 진사비(進士碑)를 세워 진사 합격자의 이름을 기록함으로써 유학자들의 기풍을 진작했고, 정시 과거시험 이외에 다양한 과거시험을 실시하여 1475년 한 해에만 3,200명이 응시할 정도로 유교적 측면에서 황금기를 열었다. 그는 또한 마을의 유학자들에게 향약(鄉約)을 만들도록 중용하는 한편, 궁궐에서 예·의·효·충 등에 따른 가정·부족·마을을 공고히 하는 내용을 담은 교훈 24개를 만들어 반포했다.<sup>87</sup>

성종은 오사련(吳士連, Ngô Sĩ Liên: 미상)에게 기존의 『대월사기』를 더 체계적으로 정리한 『대월사기전서』라는 방대한 역사서를 편찬하도록 했

85 응웬 파이 트 편저(2018), 위의 책, 313쪽.

86 응웬 파이 트 편저(2018), 위의 책, 312쪽.

87 김성범(2013), 앞의 논문, 467-468쪽.



다. 특히 『대월사기전서』는 단순히 역사를 기록하는 데서 그치지 않고 역사적 사실에 대한 평가를 하고 있는데, 그러한 평가에 예가 기준으로 작용하고 있는 것을 확인할 수 있다. 예를 들면, 이(李)왕조의 태조가 1028년 3월에 죽었는데, 뒤를 이어 즉위한 태종이 한 달 후에 연호를 제정한 것을 두고 『대월사기전서』에서는 “1년에 두 군주가 있을 수 없다”며 비판했고<sup>88</sup>, 1127년 인종의 뒤를 이어 즉위한 신종이 상복을 1개월 입은 것에 대해서도 비판했다.<sup>89</sup> 그런가 하면 고종이 부왕인 영종 사후 1년에 연호를 바꾼 것에 대해서는 매우 칭찬했다.<sup>90</sup> 『대월사기전서』는 진왕조가 외척의 정치 간여를 예방하기 위해 족내혼(族內婚)을 시행한 것에 대해 유교의 도덕에 대한 중대한 위배라며 비난했다.<sup>91</sup> 이처럼 예를 준거로 역사적 평가를 내림으로써 당대와 후대에 장려와 경계의 전통을 만들고자 한 것은 당시 예치의 수준을 보여주는 또 하나의 지표이다.

## 2. 한국과 베트남의 『가례』 대응

이상에서 조선과 후려의 사례를 검토함으로써 한국과 베트남의 예치(禮治) 운용에 대해 살펴보았다. 그러나 이상에서 주로 논의한 것은 두 나라가 국가 차원에서 어떻게 예치를 운용했는지에 관한 것이었다. 따라서 성리학을 표방한 두 나라에서 시행했던 예교(禮敎)를 보여주었다 하기에는 부족한 점이 없지 않다. 왜냐하면 성리학은 ‘세상의 질서를 세우고 방향을 제시하는 역할주체의 권한이 통치자에게서 올바른 학(學)을 수행한 이들에게로 옮겨

88 유인선(2011), 앞의 논문, 18쪽.

89 유인선(2011), 위의 논문, 6쪽.

90 유인선(2011), 위의 논문, 18쪽.

91 유인선(2011), 위의 논문, 18쪽.

왔다'는 도통론(道統論)적 사유 위에서 정립되었기 때문이다.<sup>92</sup> 다시 말하면, 성리학을 표방한 두 나라의 예교 수준을 확인하기 위해서는 성리학자들이 예에 관해 얼마나 진지하고 성실하게 토론과 연구를 진행하고 그 결과물을 축적했으며, 그것이 실제 생활세계에 어떤 영향을 미쳤는지 확인할 필요가 있다는 것이다. 이러한 필요를 충족시키기 위해 여기에서는 두 나라의 『가례(家禮)』에 대한 대응 양상을 살펴보려고 한다.

조선의 경우, 앞에서 살펴본 바와 같이 15세기에는 『경국대전(經國大典)』과 『국조오례의(國朝五禮儀)』 등 국가 전례를 정초하는 한편 민간 의례에 관한 국가공인의 행례(行禮) 매뉴얼이 국가 주도로 마련된다. 16세기에 이르게 되면 수준 높은 예학자들이 대거 등장하면서 예에 관한 다양한 문답류들이 양산되고, 그와 동시에 훈고와 고증의 방법으로 『가례』의 의미를 명료화하려는 주석서들이 저술된다. 17세기에는 체제와 내용면에서 훨씬 충실한 행례 지침서들이 만들어지고, 언해서들이 등장하며, 의례(疑禮)와 변례(變禮)에 관해 독자적으로 정리하고 논증한 예서들이 출현하게 된다. 18세기가 되면 행례와 고증 그리고 변례와 관련한 기존의 연구 성과를 집대성한 예서들이 학파별로 간행되기에 이른다. 그리고 19세기에는 18세기의 성과를 보완하거나 절요(節要)한 예서들을 확산시켜나가는 경향을 보인다.<sup>93</sup> 이를 좀 더 세분화하여 살펴보면 다음과 같다.

먼저, 16세기 이전 『가례』 관련 연구 성과물은 현재까지 조사된 바로는 모두 58종(실전 30종 포함)이다. 좀 더 구체적으로 살펴보면, 김인후(金麟厚: 1510-1560)의 『가례고오(家禮考誤)』를 필두로 이덕홍(李德弘: 1541-1596)의 『가례주해(家禮註解)』, 김릉(金隆: 1549-1593)의 『가례강록(家禮講錄)』 등 주석의 성격을 가진 것이 22종, 이언적(李彦迪: 1491-1553)의 『봉선잡의(奉先雜

92 한재훈, 「주자의 '新民' 해석과 '道統論'의 함수 관계」, 『공자학』 22호(2012).

93 장동우, 「『가례』주석서를 통해 본 조선 예학의 진전과정」, 『동양철학』 34(2010).

儀』, 김장생(金長生: 1548-1631)의 『상례비요(喪禮備要)』 등 행례 매뉴얼의 성격을 보이는 것이 20종, 이황(李滉: 1501-1570)의 예설을 모아서 엮은 『퇴계상제례답문(退溪喪祭禮答問)』 등 '변례(變禮)'에 관한 논변의 성격을 갖는 것이 9종이다. 특히 이 시기 연구는 영남지역을 중심으로 한 퇴계학파의 학자들이 주도하였다는 특징도 함께 확인된다.<sup>94</sup>

17세기에 나온 『가례』 관련 연구 성과는 모두 79종(실전 37종 포함)이며, 이 시기 『가례』 연구의 특징은 그 경향이 훨씬 세분화되었다는 점이다. 예를 들면, 조호익(曹好益: 1545-1609)의 『가례고증(家禮考證)』이나 김장생의 『가례집람(家禮輯覽)』처럼 완성도 높은 『가례』 주석서들이 출현하는가 하면, 정구(鄭述: 1543-1620)의 『오선생예설분류(五先生禮說分類)』처럼 『가례』 연구에서 참고할 전거를 성리학자들의 예설로까지 확대하고 이를 분류한다는가, 유계(俞棨: 1607-1664)의 『가례원류(家禮源流)』처럼 『가례』를 구성하는 예의 시원에서부터 말류까지를 통관할 수 있도록 하는 연구가 진행되었다. 뿐만 아니라, 의례(疑禮)에 관한 정구의 예설을 모아 엮은 『예의답문분류(禮疑答問分類)』와 김장생의 예설을 모아 엮은 『의례문해(疑禮問解)』 등은 『가례』가 포함하지 못한 영역으로까지 연구를 확장했다. 또 하나 주목되는 것은 이 시기에 이르면 율곡학파의 저술이 대폭 증가했다는 점과 행례 매뉴얼에 관한 연구 비중은 감소한 반면 변례 또는 의례에 관한 연구가 급격하게 증가한다는 것이다.<sup>95</sup>

18세기에 산출된 『가례』 관련 연구 성과는 모두 103종(실전 44종 포함)이다. 이 시기의 연구 경향은 17세기와 크게 다르지 않지만, 특기할 만한 점은 퇴계학파와 율곡학파 모두에서 그동안의 『가례』 관련 연구 성과를 집대성한 결과물들이 나온다는 것이다. 유장원(柳長源: 1724-1796)의 『상변

94 장동우, 「조선시대 『가례』 연구의 진전」, 『태동고전연구』 31(2013), 213-217쪽.

95 장동우(2013), 위의 논문, 218-224쪽.

통고(常變通攷)』는 책명에 나타난 것처럼 상례(常禮)와 변례(變禮)를 총정리한 예서로서, 통례·관례·혼례·상례·제례로 이루어진 『가례』 체재를 다루고 있을 뿐 아니라 『의례경전통해』에 의거하여 향례·학교례·국홀례까지 포괄하고 있으며, 나아가 「가례고의(家禮考疑)」를 부록하여 『가례』를 보완하려는 의식 또한 반영하고 있다. 이의조(李宜朝: 1727-1805)의 『가례증해(家禮增解)』 역시 책명에 나타난 것처럼 변례를 추가하고[增] 고례를 주해한[解] 예서로서, 행례와 주석 그리고 변례의 세 가지 연구 성과를 한 책에 구현하려는 목적을 성취한 방대한 성과물이다.<sup>96</sup>

19세기에 나온 『가례』 관련 연구 성과는 모두 104종(실전 34종 포함)으로, 주석과 고증에 관한 것이 43종, 변례를 다룬 것이 16종, 행례 매뉴얼류가 37종이다. 특기할 만한 것은 변례서가 줄어들고 행례서가 다시 대폭 증가했다는 점이다. 그러나 이 시기의 행례서는 이전의 행례서들과는 내용적으로 구별되는 점이 있다. 기존의 행례서들은 그야말로 행례의 매뉴얼이었다면, 이 시기의 행례서들은 『가례』에 대한 다양한 고증을 통한 이해와 더불어 의례와 변례에 대한 심도 있는 연구의 축적 위에서 산출된 종합적인 행례서라는 것이다. 그 대표적인 작품이 바로 『사례편람(四禮便覽)』이다.<sup>97</sup> 그런가 하면, 『가례』에 대한 충분한 연구는 한 걸음 더 나아가 『가례』에 집착하지 않고 『가례』를 대체하는 작품으로까지 이어졌는데, 정약용(丁若鏞: 1762-1836)의 『사례가식(四禮家式)』이 바로 그것이다.<sup>98</sup>

20세기에 도 113종(실전 32종 포함)이나 되는 『가례』 관련 연구 성과물이

96 장동우(2013), 위의 논문, 225-235쪽.

97 『사례편람(四禮便覽)』은 이재(李棨: 1680-1746)가 저술했지만, 그의 사후에 후학들에 의해 여러 차례 수정·보완이 이루어졌고, 1844년 그의 증손인 이광정(李光正: 미상 1780-1849)에 의해 간행되었다. 이에 관한 자세한 전말은 김윤정, 「白水 楊應秀의 『四禮便覽辨疑』 연구」, 『규장각』 제44집(2014) 참조.

98 장동우(2013), 앞의 논문, 235-242쪽.

확인된다. 주석류가 28종, 변례서가 11종으로 대폭 감소한 반면 행례서는 63종으로 19세기보다 더 증가한 것이 특징이다. 1934년 조선총독부에서 『의례준칙(儀禮準則)』을 반포하기까지는 19세기와 유사한 흐름이 지속되지만, 이후 쇠퇴 양상을 보이다가 1969년 『가정의례준칙』이 시행된 이후 『가례』 연구는 자취를 감춘다.<sup>99</sup>

이상에서 살펴본 바에 따르면, 조선시대 『가례』 연구 경향은 우선 『가례』 자체에 대한 완전한 이해를 기하고자 했고, 다음으로는 『가례』의 문제점을 시정하고자 했으며, 마지막으로 『가례』의 한계를 보완하고자 했다. 심지어는 『가례』를 극복하려는 움직임까지 있었다. 이는 조선이 단순히 『가례』를 수용하고 준행하는 데서 그치지 않고, 『가례』를 자체적으로 소화한 다음 능동적으로 활용하는 수준에 이르렀음을 보여준다. 어느 유교 문화권, 심지어 동시대 중국조차도 압도할 만한 방대한 양의 『가례』 연구 성과가 이를 웅변하고 있다. 또한 이와 같은 성리학자들의 자발적인 연구는 성리학이라는 자신들의 학문과 사상이 이념의 차원에서만 맴도는 지적 유희가 아니라 생활세계에 구현됨으로써 실체적 의의를 확보하는 실천철학임을 스스로 확인하려는 행위이다. 조선의 예교는 이를 통해 명실상부하게 시행되었던 것이다.

베트남의 경우, 『가례』 관련 연구가 한국만큼 방대하게 이루어지지는 않았지만, 후려와 완 시기에 적지 않은 성과물들이 산출되었다. 현재 베트남 한놈연구원(漢喃研究院)에 소장되어 있는 『가례』 관련 저작들을 일람해 보면, 저술과 간행 연대는 자상하지 않지만 대략 오사평(吳仕評)의 『첩경가례(捷徑家禮)』(後黎), 호사양(胡士揚)의 『호상서가례(胡尚書家禮)』(後黎), 호가빈(胡嘉賓)의 『수매가례(壽梅家禮)』(後黎), 청신(淸愼)의 『청신가례대전(淸愼

99 장동우(2013), 위의 논문, 242-247쪽.

家禮大全』(後黎), 죽정주인완준옹(竹亭主人阮俊翁)의 『가례잡의(家禮雜儀)』(後黎), 범보(范甫)의 『삼례집요(三禮集要)』(後黎), 여귀돈(黎貴惇)의 『여귀돈가례(黎貴惇家禮)』(阮), 봉정완매헌(鳳亭阮梅軒)의 『완씨가훈(阮氏家訓)』(阮), 진씨가장(陳氏家藏)의 『가례약편(家禮略編)』(阮), 작자 미상의 『제조의절(祭祖儀節)』(阮), 배휘송(裴輝松)의 『사례약집(四禮略集)』(阮), 두휘완(杜輝琬)의 『문공가례존진(文公家禮存眞)』(阮), 작자 미상의 『상제고의(喪祭考疑)』(1894), 작자 미상의 『상례비기(喪禮備記)』(1911), 예부(禮部)에서 간행한 『상의사의(喪儀事宜)』(1925) 등 총 15종이 확인된다. 이 중에는 관·혼·상·제 4례를 모두 다룬 것도 있고, 4례 중 일부만 다룬 것들도 있는데, 상례와 제례가 주를 이룬다. 또한 이들 중 몇몇은 한자와 쓰놈(字喃·字喃·字喃, Chư Nôm)을 섞어서 기술한 것들도 있지만 대개는 한자로 기술되어 있다.

이들 『가례』 관련 저작들이 베트남 사회에서 동등한 권위로 영향력을 가졌던 것은 아니다. 이들 중 판본이 만들어져서 현재까지 전해지는 것은 한자와 쓰놈을 섞어서 내용을 기술한 『첩경가례』와 『호상서가례』 그리고 『수매가례』 3종이다. 한자와 쓰놈을 함께 사용하고 있다는 사실 자체가 이미 베트남 사회에 대중화할 것을 염두에 둔 작품임을 말해주지만, 그중에서 베트남 사회에 지속적으로 영향을 미친 책은 『수매가례』이다. 『수매가례』는 당대는 물론이고 현재 하노이 변화가의 노점에서도 현대어 번역판으로 만날 수 있을 만큼 대중화되었다.<sup>100</sup> 하지만 이처럼 지속성을 갖고 대중화되었다는 것이 곧 『가례』에 관한 가장 권위 있는 연구서임을 보증하는 것은 아니다. 오히려 이 책은 내용적으로 『가례』에서 크게 이탈한 점이 많다. 그럼에도 불구하고 이 책이 대중화된 까닭은 무엇일까? 바로 이 지점에 『가례』에 대응하는 베트남식 예교의 특징이 있다.

100 시마오 미노루(嶋尾稔), 「베트남의 『주자가례』 수용과 보급 과정」, 『국학연구』 제 16집(2010), 286-287쪽.

『수매가례』 이전에 『가례』에 관한 권위 있는 연구서는 『호상서가례』였다. 저자인 호사양은 이 책의 서문에서 “(服喪 중에) 시간이 있어서 『가례』를 여러 가지 읽었는데, 다양한 견해가 착종되어 있다는 것을 알게 되어, 한자로 쓰인 『가례』를 현인이나 식자뿐만 아니라 서민이나 후학들도 쉽게 읽을 수 있도록 베트남어로 번역했다”면서 “우선 이 베트남어 책부터 시작하여 부족한 부분을 더 알고 싶다는 생각이 들면 한자로 된 책을 구하면 된다”고 했다.<sup>101</sup> 여기에서 알 수 있는 것처럼 『호상서가례』는 베트남이 『가례』를 친근하게 만나도록 하기 위한 가교적 목적의식을 가지고 저술되었다. 호사양은 서문에서 또 한 가지 흥미로운 관점을 제시한다. 그것은 “부모가 살아계시는 동안에는 상례와 관련된 책을 보아서는 안 된다고 생각하는 사고방식이 뿌리 깊지만, 실제로 죽음에 임해 당황하여 『가례』를 읽으면 때에 맞출 수 없어 불효자라 웃음거리가 된다”고 말한 대목이다. 그는 여기에서 베트남인들의 관습적 사고방식을 유교적 예로 교화하려는 모습을 보여준다. 이 대목에서 당시 베트남 유학자의 『가례』를 통해 예교를 시행하고자 했던 문제의식의 일단을 확인할 수 있다.

앞에서 설명한대로 베트남에서 가장 널리 수용되었던 『가례』 관련 서적은 『수매가례』이다. 저자 호가빈은 이 책의 서문에서 “관·혼·상·제 중에서 상례는 세인이 항상 행하는 것이지만, 그 의례는 번잡하고 제문은 심밀하기 때문에, 자세히 주지되고 있지 않다”면서 “제서(諸書)를 조사하여 고례에 의거하면서도 보충해야 할 것은 보충하고 생략해야 할 것은 생략하여, 일부는 베트남어로 번역하고, 또한 의례 중에 읽어야 할 제문(祭文)이나 대련(對聯)을 보충하여 간략한 『가례』를 작성했다”고 이 책의 저술 동기와 목적을 피력했다. 이어서 그는 “만약 완전한 예를 행하고 싶다면 『주자가례』

101 시마오 미노루(嶋尾稔)(2010), 위의 논문, 290쪽.

『호상서가례』 등 지상의 스승을 보면 빠짐이 없다”는 말을 덧붙였다.<sup>102</sup> 이는 『수매가례』가 베트남의 상황을 반영하여 현실적 준행에 주안점을 두었음을 표명한 것으로, 『가례』에 주안점을 두었던 『호상서가례』의 문제 의식과는 전혀 다르다. 그런 점에서 이 책은 『호상서가례』보다 『가례』에서 더 멀어진 책이다.

『수매가례』의 저술 목적이 이와 같았기 때문에 본편과 부록으로 되어 있는 이 책의 내용도 『가례』의 체제와는 많이 동떨어져 있다. 예를 들면, 본편은 관·혼·상·제 4례 중에 상례만을 다루고 있는데, 이마저도 『가례』의 상례를 기준으로 했다가보다 자의적으로 재구성해놓았다. 뿐만 아니라, 하절(夏節)·중원(中元)·세제(歲除)·종칠(終七)·백일등례(百日等禮)·길기의절(吉忌儀節)·개장(改葬)·흙증분황의절(欽贈焚黃儀節) 등 『가례』에는 없는 불교의식이나 민간풍습에 관해 다루고 있다. 이런 경향은 부록에서도 발견된다. 혼례 및 제례를 부록에 배치한 것부터 『가례』에 어긋난 데다 내용에서도 『가례』와는 무관한 잡다한 의례들을 싣고 있다.

『수매가례』가 이처럼 『가례』로부터 많이 이탈했기 때문에 여러 명의 과거급제자를 배출한 가문의 두휘완은 『문공가례존진』이라는 책을 저술하고, 서문에서 『수매가례』의 문제점을 비판했다. 뿐만 아니라, 당시 베트남의 속례(俗禮)에 대해 비판한 내용을 담은 「고정(考正)」을 부록으로 첨부했다.<sup>103</sup> 이처럼 『가례』 연구를 『가례』에 충실한 방향으로 되돌리려는 노력이 없었던 것은 아니지만 베트남 사회는 『수매가례』를 지속적으로 선택했다.

사실 베트남의 입장에서 보면 어떤 연구 경향이 더 바람직한지 판단하기 쉽지 않다. 오히려 자신들의 문화전통과 이질적인 중국에서 제정된 『가례』를 베트남에 이식하는 것이 반드시 바람직하게 느껴지지 않았을 수 있다.

102 시마오 미노루(嶋尾稔)(2010), 위의 논문, 295-296쪽.

103 시마오 미노루(嶋尾稔)(2010), 위의 논문, 297쪽.



그러나 지금 논하는 것은 어떤 것이 바람직하나의 문제가 아니라, 『가례』라는 이름으로 수행된 연구물이 그 원형의 내용과 형식을 얼마나 충분히 소화해서 수용했느냐를 한국의 사례와 비교하여 검토하는 것임을 유의할 필요가 있다. 이런 점에서 보면 베트남의 『가례』 연구는 충분히 철저하지는 못했다.

베트남 사회가 결과적으로 『가례』를 완성도 높게 수용하지 못한 이유로 크게 두 가지 정도를 생각해 볼 수 있다. 첫 번째는 그들이 접할 수 있었던 자료의 한계와 이를 커버할 수 있는 학문적 토대의 빈약을 지적해야 할 것이다. 당시 『가례』 연구자들이 참고했던 중국의 『가례』 우익서(羽翼書)들이 주로 명나라 학자들의 작품이었던 것으로 파악된다.<sup>104</sup> 그런데 명대에 저술된 『가례』 우익서들은 이른바 '시왕지제(時王之制)'라 하여 중국 황제의 명으로 제정된 예제를 많이 반영하여 오히려 『가례』 및 예의 본래 정신에 벗어난 경우가 많다. 따라서 이를 비판적으로 검토할 수 있는 예학적 토대가 구축되어 있었어야 했는데, 베트남에는 그러한 학문적 토대가 구축되어 있지 못했다. 이런 점은 한국의 경우 16세기부터 본격화된 고증과 주해 그리고 수많은 토론의 과정을 거치면서 예학적 토대를 구축했던 것과 대조된다.<sup>105</sup>

두 번째는, 보다 더 근본적인 문제로서, 베트남 유교에 학파가 형성되지 못한 점을 지적해야 할 것이다. 학파는 당연히 학문적으로 탁월한 인물이 그 정점에 존재하고, 그를 따르는 후학들이 그의 가르침에 따라 학술적 주장과 논리를 계승·발전시켜 나가는 학문공동체라고 할 수 있다. 그런데 건강한 학문풍토에서는 반드시 한 학파의 입장에 반대 입장을 표명하는 또 다른 학파가 등장하고, 서로 다른 입장을 견지한 학문공동체들 사이에는

---

104 시마오 미노루(嶋尾稔)(2010), 위의 논문, 298-301쪽.

105 한재훈, 『退溪 禮學思想 研究』, 고려대학교 박사학위논문(2012) 참조.

양질의 긴장감 속에 비판과 재비판, 변증과 재변증이 이루어진다. 학파 자체의 계승·발전과 다른 학파와의 비판·변증의 과정을 통해 학문적 생태계가 형성되고, 이러한 학문적 생태계가 한 사회의 학문과 사상의 건강한 발전을 기약한다. 그런 점에 비추어 보면, 학파도 형성되지 않았고, 그에 따라 대립적 논쟁이 전개되지 못한 베트남 유학의 특성은<sup>106</sup> 『가례』 연구와 더 나아가 예교의 시행에 긍정적 영향을 미치지 못한 배경이 되었다고 볼 수 있다.

#### IV. 맺음말

---

한국과 베트남은 중국과 인접한 나라라는 지리적 유사성과 그 때문에 겪어야 했던 역사적 경험이 많이 닮았다. 한나라의 침략을 받아 각각 안동도 호부와 안남도호부가 설치되고, 문화와 제도 전반에 중국식 형식과 명칭의 영향을 받은 것 등 많은 공통점을 가지고 있다. 특히 ‘유교’라는 프레임 안에서 보면 두 나라는 꽤 유사한 점이 많다. 시차는 있었지만 유교를 수용해서 통치에 반영한 점, 특히 인재양성(국학 설립)과 인재등용(과거제 시행)에 유교적 시스템을 적극적으로 활용한 사례는 매우 유사하다. 초창기에는 유교를 기능적으로 이용했다면 시간이 갈수록 사상적으로 수용한 것 역시 유사한 패턴을 보인다.

그럼에도 불구하고, 한국과 베트남의 유교에 근본적인 차이가 존재하는 것도 사실이다. 둘 사이의 가장 크고 본질적인 차이는 유교에 대한 동질감 형성 여부이다. 이 동질감은 유교에 대한 주체적 수용과 그에 따른 자기시(自

---

106 김성범(2013), 앞의 논문, 456쪽.

己視)를 의미하는데, 그것은 역사적 경험과 연계된다. 한국과 베트남은 같은 시기에 한나라(중국)로부터 지배를 받았지만, 한국은 400년 만에 이를 탈피했으나 베트남 1,000년이 넘는 '복속'의 시기를 경험해야 했다. 이후 한국은 중국의 간접적 간섭은 받았어도 직접적인 지배를 받지는 않았지만, 베트남은 또 한 번의 직접 지배를 받은 경험을 갖고 있다. 베트남으로서는 지배를 받았다는 사실 자체도 문제이지만 지배 시기에 유교의 옷을 입고 자신들을 지배한 시스템에 대한 트라우마가 '유교=중국'이라는 거부감으로 연결되어 결코 유교에 대해 동질감을 형성할 수 없게 했다고 판단된다. 이에 비하면 한국은 한사군을 몰아낸 이후 삼국시대부터 유교를 적극 수용한 것을 시작으로 조선까지 유교에 대한 불편함이나 거부감을 경험한 적이 없다. 두 나라의 유교 모두 한당시대의 유교에서 송명시대의 신유교로 변모하는 과정을 겪었지만, 그 과정에서도 한국은 자발적으로 성리학을 수입해 온 데 비해 베트남은 명나라 지배기에 강요된 이식을 받게 되었다. 이러한 경험은 당연히 두 나라가 유교와 동질감을 형성하는 데 결정적 차이를 초래하는 원인이 되었을 것이다.

물론 베트남에도 유교를 표방한 후려라는 왕조가 있었고, 이 시기에 완치처럼 유학을 인류 보편적 사상으로 수용했던 수준 높은 유학자나 성종처럼 모범적인 예치를 시행한 임금이 없었던 것은 아니다. 하지만 유교를 둘러싼 일체의 주장은 '민족'이라는 엄격한 검증 시스템을 통과하지 않고는 개인의 유학으로 머무는 경우가 많았다. 그것이 결과적으로 학파를 형성하지 못하는 원인이 되었을 것이고, 생태계를 형성하지 못한 유교는 베트남 역사 위에 부평초처럼 부유하며 출몰하는 신세를 면치 못했다. 상대적으로 한국의 유교는 삼국시대와 통일신라 그리고 고려를 거치는 동안 비록 매시기마다 위상은 달랐지만 이질적 거부감의 시선을 받은 적이 없었기 때문에 조선에 이르면 부분적으로 중국의 유학을 능가하는

독자적 영역을 확보하는 수준에 이를 수 있었다. 특히 『가례』에 대한 대응은 두 나라 유교의 차이점을 분명하게 보여준다.

## 참고문헌

### 1. 1차 자료

- 『三國史記』.  
『三國遺事』.  
『高麗史』.  
『高麗史節要』.  
『太祖實錄』.  
『世宗實錄』.  
『中宗實錄』.  
『晦軒先生實記』.  
『後漢書』.  
『三國志』.  
『大越史記全書』.

### 2. 단행본

- 알렉산더 우드사이드 저, 민병희 역, 『잃어버린 근대성들: 중국 베트남 한국 그리고 세계사의 위험성』. 너머북스, 2012.  
윤사순, 『한국유학사: 한국유학의 특수성 탐구』. 지식산업사, 2012.  
응웬 파이 트(阮才書) 편저, 김성범 역, 『베트남사상사』. 소명출판, 2018.  
이만규, 『조선교육사』. 거름, 1988.  
이병도, 『한국유학사』. 한국학술정보, 2012.  
장지연, 『조선유교연원』. 명문당, 2009.  
현상윤, 『조선유학사』. 심산, 2010.

黒住 眞, 『近世日本社會と儒教』. ぺりかん社, 2003.

### 3. 논문

- 김상준, 「조선시대의 禮訟과 모랄폴리틱」. 『한국사회학』 제35집 2호, 2001, 205-236쪽.  
김성범, 「베트남의 유학과 연구 현황」. 『오늘의 동양사상』 23, 2012, 12-30쪽.

- \_\_\_\_\_, 「베트남 유학의 사상사적 특이성」, 『유학연구』 제29집, 2013, 449-482쪽.
- 김성환, 「4세기 동아시아 질서의 재편과 한국사상의 전환: 선교(仙敎)적 국가이념의 정비, 그리고 불교와 유교의 수용에 대한 재고찰」, 『동양철학』 22, 2004, 1-26쪽.
- 김영죽, 「1760년, 조선사신 홍계희(洪啓禧)와 안남사신 러귀돈(黎貴惇)의 만남」, 『동방한문학』 제54집, 2013, 169-193쪽.
- 김윤정, 「白水 楊應秀의 『四禮便覽辨疑』 연구」, 『규장각』 제44집, 2014, 61-91쪽.
- 김인호, 「유교적 정치이념의 발전과 성리학」, 한국역사연구회 편, 『한국역사입문』 2(중세편), 풀빛, 1995, 278-294쪽.
- 배재훈, 「백제의 태학」, 『한국고대사탐구』 제19권, 2015, 157-207쪽.
- 송일기, 「삼국시대 서적 유통에 관한 연구」, 『한국도서관정보학회지』 제44권 제1호, 2013, 227-259쪽.
- 시마오 미노루(嶋尾稔), 「베트남의 『주자가례』 수용과 보급 과정」, 『국학연구』 제16집, 2010, 285-315쪽.
- 우홍준, 「‘독자영역’으로서의 향약의 권위와 국가권위와의 관계」, 『한국행정학보』 제40권 4호, 2006, 25-49쪽.
- 유인선, 「베트남 黎朝의 성립과 유교이념의 확립: 불교이념으로부터 유교이념으로」, 『동아연구』 제48집, 2005, 5-59쪽.
- \_\_\_\_\_, 「유교가 베트남에서 국가이념으로 성립되는 과정」, 『수완나부미』 제3권 제1호, 2011, 1-23쪽.
- 유홍렬, 「조선향약의 성립」, 『진단학보』 9집, 1938, 86-144쪽.
- 이광우, 「조선시대 정부의 향약 시행 논의와 그 성격」, 『동아인문학』 제39집, 2017, 137-178쪽.
- 이봉규, 「예송의 철학적 분석에 대한 재검토」, 『대동문화연구』 31권, 1996, 151-177쪽.
- 이상욱, 「베트남과 한국의 전근대 과거제 비교 연구 시론」, 『淵民學志』 14권, 2010, 105-130쪽.
- 장동우, 「『가례』주석서를 통해 본 조선 예학의 진전과정」, 『동양철학』 34, 2010, 239-269쪽.
- \_\_\_\_\_, 「조선시대 『가례』 연구의 진전」, 『태동고전연구』 31, 2013, 209-255쪽.
- 전덕재, 「신라의 독서삼품과: 한국 과거제도의 전사(前史)」, 『한국사 시민강좌』

- 제46집, 2010, 1-18쪽.
- 전수경, 「1760년 李徽中·李義鳳 부자가 만난 동남아시아: 『北韓錄』을 중심으로」. 『한문학보』 28권, 2013, 3-26쪽.
- 지두환, 「한국 문묘제도의 변천」. 『국악원논문집』 제17집, 2008, 211-248쪽.
- 陳國旺, 「베트남 유교전통의 몇 가지 면모: 문묘와 국자감」. 『대동문화연구』 제34집, 1999, 145-189쪽.
- 천병돈, 「예송에 나타난 예 강박관념」. 『양명학』 제17호, 2006, 191-220쪽.
- 최복희, 「베트남 유학사상 형성과정의 특징: 여말선초 유학 정립과정과의 비교를 통하여」. 『유교사상문화연구』 제35집, 2009, 335-363쪽.
- 최연식, 「조선시대 사림의 정치참여와 향촌자치의 이념」. 『한국정치외교사논총』 제27집 1호, 2005, 5-34쪽.
- 최영성, 「最古最高 지성의 요람: 성균관대의 역사와 민족사적 위상」. 『한국사상과 문화』 제85집, 2016, 467-504쪽.
- 한재훈, 『退溪 禮學思想 研究』. 고려대학교 박사학위논문, 2012.
- \_\_\_\_\_, 「주자의 新民 해석과 道統論의 함수 관계」. 『공자학』 22호, 2012, 81-110쪽.

## 국문초록

이 글은 한국과 베트남의 유교를 유교의 수용과 예교의 시행이라는 측면에서 비교한 논문이다. 한국과 베트남은 지리적으로 중국과 인접해 있다는 점과 그로 인해 비슷한 역사적 경험을 했다는 점에서 많이 비교되곤 한다. 특히 '유교'라는 공통의 사상적 기반을 전통시대에 공유했다는 점은 현대까지도 양국의 문화적 동질감을 형성하는 주요한 원인이 되고 있다.

한국과 베트남의 유교는 비슷한 수용 과정을 거친 뒤 지속적으로 통치이념을 제공하고 통치수단으로서 기능했다는 공통점이 있다. 그러면서도 양자 사이에는 근본적인 차이도 분명 존재한다. 그 차이는 유교를 주체적으로 수용하여 유교와 동질감을 형성할 수 있었는지 여부에서 비롯되었다. 즉, 한국은 중국의 지배로부터 상대적으로 일찍 벗어난 이후 유교를 주체적으로 수용하고 자유롭게 이를 활용한 데 비해, 베트남은 이른바 '북속'의 지배 논리로 유교를 접했기 때문에 역사의 고비마다 '민족'적 거부감에 의한 검열을 피할 수 없었다. 그 결과 한국의 유교는 조선에서 자기의 역사를 써내려갈 수 있었지만, 베트남의 유교는 심지어 후려에서조차 부평 초처럼 역사 위를 맴돌았다.

이러한 현상은 유교국가를 표방했던 조선과 후려에서 예교의 시행에 적용해 살펴보아도 동일한 양상으로 나타난다. 조선은 초기부터 국가 차원에서 구체적인 계획 아래 예치에 필요한 조치들을 지속적으로 취해 갔던 데 비해, 후려는 성종대에 잠깐 예치에 해당하는 조치들이 취해졌을 뿐 어떤 계획과 지속성도 발휘되지 못하고 간헐적으로 출몰할 뿐이었다. 이는 두 나라의 민간 영역에 실질적 영향을 미쳤던 『가례』에 대한 대응에서도 똑같은 양상을 보인다. 조선은 16세기부터 20세기까지 『가례』에 대한 연구를 축적했고 그 결과 『가례』를 보완하고 극복하는 수준에까지 이르렀던



데 비해, 후려와 완에서 행해진 『가례』 연구는 절대량에서도 부족할 뿐만 아니라, 축적된 결과물도 산출하지 못한 채 개인적 연구 수준에 머물렀다.

투고일 2020. 3. 23.

심사일 2020. 4. 20.

게재 확정일 2020. 7. 29.

주제어(keyword) 유교(儒敎, Confucianism), 예교(禮敎, Ritual Norms), 예치(禮治, Ritual Politics), 가례(家禮, Garye), 조선(朝鮮, Joseon), 후려(後黎, Hau Le)

## Abstracts

### Comparison of Accepting Confucianism and Implementing Ritual Norms in Korea and Vietnam

Han, Jae-hoon

This article compares Confucianism between Korea and Vietnam in terms of accepting Confucianism and implementing Ritual Norms(禮教). Korea and Vietnam are often compared in that they are geographically close to China and thus have similar historical experiences. In particular, the fact that the common ideological foundation of Confucianism was shared in the traditional era has become a major cause of cultural homogeneity between the two countries even in the modern era.

Confucianism between Korea and Vietnam has some things in common, but it also clearly has differences. The difference arises from whether Confucianism could have been embraced arbitrarily to form a homogeneity with Confucianism. Korea was able to accept Confucianism and use it freely on its own because it responded separately to the issue of China's dominance and accepting Confucianism. As a result, Korea was able to form a homogeneity with Confucianism. However, because Vietnam embraced Confucianism under Chinese rule, there was a sense of national disapproval of Confucianism. As a result, Confucianism drifted like a floating weed in Vietnamese history.

This phenomenon was shown in the same way in the implementation of Ritual Norms, which could exemplify that the two countries were Confucian countries. Joseon continued to take necessary measures for Ritual Politics(禮治) under a detailed plan at the national level from the beginning. In contrast, during King Le Thanh Tong(聖宗)'s reign, Hau Le(後黎) was infrequent, with no plans or continuity being exercised, only briefly equivalent to Ritual Politics. The same can be seen in response to the Garye(家禮), which had a substantial impact on the private sector of the two countries. Joseon accumulated research on the Garye from the 16th to the 20th century, and as a result, it reached the level of complementing and overcoming the Garye. But the Garye study conducted in Vietnam at the same time was not only lacking in absolute quantities, but simply at the level of personal research, without producing the accumulated results.